PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

X

ERÓTICO • NARRACIONES DE AMOR • SOBRE LA NECESIDAD DE QUE EL FILÓSOFO CONVERSE CON LOS GOBERNANTES • A UN GOBERNANTE FALTO DE INSTRUCCIÓN • SOBRE SI EL ANCIANO DEBE INTERVENIR EN POLÍTICA • CONSEJOS POLÍTICOS • SOBRE LA MONARQUÍA, LA DEMOCRACIA Y LA OLIGARQUÍA • LA INCONVENIENCIA DE CONTRAER DEUDAS • VIDAS DE LOS DIEZ ORADORES • COMPARACIÓN DE ARISTÓFANES Y MENANDRO

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR

MARIANO VALVERDE SÁNCHEZ, HELENA RODRÍGUEZ SOMOLINOS Y CARLOS ALCALDE MARTÍN



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI
EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 309

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Elisa A. Nieto Alba.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2003.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: Mariano Valverde Sánchez (*Erótico, Narraciones de amor, Vidas de los diez oradores* y *Comparación de Aristófanes y Menandro*), Helena Rodríguez Somolinos (*Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes, A un gobernante falto de instrucción* y *Sobre si el anciano debe intervenir en política*) y Carlos Alcalde Martín (*Consejos políticos, Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía* y *La inconveniencia de contraer deudas*).

Depósito Legal: M. 23364-2003.
ISBN 84-249-16101-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2381-2. Tomo X.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2003.
Encuadernación Ramos.

A UN GOBERNANTE FALTO DE INSTRUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

El texto de *Ad principem ineruditum (A un gobernante falto de instrucción)* se encuentra mucho menos deteriorado que el del anterior escrito. El principal problema que plantea es que parece constituir un fragmento de una obra más larga, no sabemos si un discurso o conferencia. La idea de una carta es menos verosímil, a pesar del título con que se nos ha transmitido, pues nada indica que esté dirigida a un personaje en particular. Por el contrario, el uso del plural *oíesthe* «imaginad» en 781E parece apuntar a un grupo de destinatarios, muy probablemente la audiencia de un discurso pronunciado en público. Tanto su principio, en donde falta la usual referencia al destinatario o a la audiencia que encontramos en los demás tratados políticos, como su brusco final, apoyan la idea de que se trata de un fragmento. También se ha pensado en un escrito inacabado, al que Plutarco no habría podido dar los últimos toques y una conclusión adecuada[1].

---

[1] Sobre todas estas cuestiones cf. HARTMAN, *De Plutarcho...*, pág. 472; FOWLER, pág. 51; ZIEGLER, «Plutarchos», col. 823. HARRISON, «The Demise...», pág. 203, dice que este tratado podría ser parte de otro tratado fragmentario conservado, citando como posibilidades el *Sobre el azar* o *Sobre la virtud y el vicio*. ZECCHINI, «Plutarch political theorist ...» llama la atención sobre la desproporción entre la importancia del tema tratado en

Las ideas se encadenan en la forma siguiente: No es fácil educar a los gobernantes, porque temen perder su autoridad, sin darse cuenta de que la manera de reforzarla es aceptar como soberana a la razón que nace del saber filosófico (779D-F). Muchos gobernantes entienden mal el poder y los deberes que implica, por lo que se vuelven tiránicos y ésto finalmente los hace caer (779F-780B). El gobernante debe ser como la regla que hace rectas las demás cosas a las que se ajusta, pero antes debe enderezarse a sí mismo, pues nadie puede gobernar a los demás si no es capaz de gobernarse a sí mismo (780B-C). ¿Quién gobernará al que gobierna? Hay una ley no escrita, reina de mortales e inmortales, la razón, que se siente dentro de uno mismo y llama al gobernante al deber, y así los súbditos pueden disfrutar de los bienes que la divinidad regala a los hombres (780C-E). El gobernante es como el sol, bellísima representación de la divinidad, si sigue la razón y obra con justicia, y si es así la divinidad a su vez lo engrandece a él (780F-781A). No es cierto que un poderoso pueda permitirse todo. Se debe sobre todo a su propio honor y al respeto de sus súbditos, y lo único que debe temer es perjudicarlos a ellos (ejemplos de Epaminonsas y Catón). Por el contrario los tiranos temen a sus súbditos (ejemplos de Clearco y Aristodemo) (781A-E). Esta disposición del ánimo, modelada sobre la razón divina, se puede conseguir mediante las enseñanzas de la filosofía, para poder llegar a ser Alejandro y Diógenes a la vez, (781E-782B). Y esta enseñanza se revela todavía más necesaria si se piensa que el poder, cuando se hace aliado de la maldad, acrecienta las pasiones (782B-C). Grande es el peli-

---

este escrito y en *Maxime cum principiubus* y la breve extensión de ambos, lo que le hace inclinarse por la idea de que son borradores inacabados. Sobre las ideas de Barigazzi, «Note critiche... II», cf. *infra*.

gro cuando el que puede hacer lo que quiere, quiere lo que no debe. Más aún cuando su posición hace más evidentes sus vicios (782C-F).

La construcción de la obra es clara, y el desarrollo de la argumentación muestra un buen encadenamiento, sólo ralentizado, como bien dice Cuvigny[2], por la irreprimible tendencia de Plutarco a intercalar constantes comparaciones, citas literarias y anécdotas. Alguna reiteración de imágenes, así la del gobernante como imagen del sol (780F, 781F, 782D), sólo insiste en una idea central del pensamiento expuesto[3].

La finalidad del texto es demostrar la dificultad de instruir a los soberanos, pero también que esta instrucción es especialmente necesaria en ellos, pues nunca un *apaídeutos,* un ignorante falto de la necesaria educación, podría ser un gobernante digno de tal nombre[4]. Sólo la filosofía es capaz de proporcionar esta educación, destinada a liberarlo de las pasiones y a infundirle la virtud e idea de la justicia: «no otra cosa crea tal disposición, sino la razón que deriva de la filosofía» (782A). Encontramos otra vez el viejo ideal platónico del príncipe filósofo expresado por Plutarco en tantos lugares de su obra[5], la figura del gobernante que mediante la *paideía* filosófica une al poder la virtud que le exhorta a actuar con justicia y a mirar sólo por el bien de sus súbditos. Es lo que desea alcanzar Alejandro cuando ve a Diógenes

---

[2] *Plutarque...*, pág. 28.

[3] Recientemente Harrison, «The Demise of the Periclean Ideal...», ha estudiado los ecos tucidideos.

[4] En el título hemos optado por traducir *apaídeutos* como «falto de instrucción», pues «falto de educación» o «ineducado» tienen en castellano connotaciones muy distintas.

[5] Cf. recientemente Hershbell, «*Paideia* and *politeia* in Plutarch...», con la bibliografía allí citada, y nuestra *Introducción* al escrito anterior.

en Corinto (782A-B), lo que Plutarco dice expresamente que lograron otros *árchontes pepaideuménoi* a los que admira[6]. Aunque sus ideas pueden aplicarse a cualquier clase de mandatario, magistrado o jefe militar[7], y así se deduce especialmente del último capítulo, en general la obra parece estar redactada pensando en soberanos absolutos, tiranos, reyes o emperadores. La imagen del gobernante como ley viviente e imagen de la divinidad, sólo sometido a la razón divina *(theoû lógos,* 780F), se acomoda mejor al que ejerce un poder absoluto[8]. Y casi todos los ejemplos utilizados se refieren a reyes.

Las ideas desarrolladas por Plutarco eran ya viejas en Grecia: Platón, Isócrates, los pitagóricos, los estoicos habían hablado largamente sobre las virtudes de la educación filosófica para los gobernantes. También lo hacen los contemporáneos de nuestro autor: Dión de Prusa, Séneca, Musonio Rufo[9]. Todos ellos repiten los mismos pensamientos; no es la originalidad lo que pretende Plutarco, sino poner de relieve el valor de estas viejas ideas en una época especialmente necesitada de ellas. Él mismo describe con claridad los riesgos del poder cuando no se somete a ninguna rienda (782C):

---

[6] Cf. Cuvigny, *Plutarque...*, pág. 29 y nota 2.

[7] Cf. *stratēgoí* «generales» en 780A.

[8] La idea de que el destinatario es Trajano no goza de mucho apoyo; cf. Jones, *Plutarch and Rome,* pág. 30, aunque no encuentra razones para negarla recientemente Harrison, «The Demise...», pág. 203, nota 6, y Zecchini, «Plutarch political theorist...», piensa que tanto este escrito como el anterior pudieron haber sido inspirados por la subida al trono de Trajano.

[9] Cf. Cuvigny, *Plutarque...*, págs. 30 s.; K. Scott, «Plutarch and the Ruler Cult», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 60 (1929), 117-35; Jones, *Plutarch and Rome,* págs. 117 ss.; A. Pérez Jiménez, «El ideal de Buen Rey según Plutarco».

> Grande es el peligro cuando el que puede hacer lo que quiere, quiere lo que no debe. «Apenas la palabra fue dicha, fue cumplido el acto». La maldad, en la rápida carrera que le facilita el poder, impulsa toda pasión, hace de la cólera crimen, del amor adulterio, de la avaricia confiscación. «Apenas la palabra fue dicha» y perece el que ofendió; una sospecha y está muerto el acusado.

De cómo estos riesgos se habían visto lamentablemente confirmados el propio Plutarco era testigo. Por ello nuestro escrito no es sólo una descripción del gobernante ideal sino una condena contra los excesos del poder absoluto de los emperadores y un intento de prevenirlos. Se sirve para ello de las ideas de Platón, y de un fondo ya tradicional de reflexión griega sobre las cualidades y los deberes de los gobernantes, del que bebe también su principal correlato en ideas y objetivos, que es Dión de Prusa.

La finalidad es, pues, la misma del *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum (Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes),* a cuya *Introducción* remitimos para todas estas cuestiones, y por ello ambas obras se muestran en gran medida complementarias. A este propósito resulta oportuna la sugerencia de Barigazzi allí mencionada. Este autor ha sugerido, mediante persuasivos argumentos, que ambos escritos formaban una única obra[10]. Merece la pena detenerse en dichos argumentos.

El contenido de uno y otro es plenamente coherente, de tal modo que el segundo escrito parece continuar el argumento del primero: en éste se muestra la nobleza y utilidad de la instrucción filosófica del gobernante, pues cuando un filó-

[10] Barigazzi, «Note critiche... II», págs. 68 ss.; id., «Scritti politici: *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*», en *Studi su Plutarco,* Florencia, 1994, págs. 235-262.

sofo infunde en él la virtud y la sabiduría, todos sus súbditos se ven beneficiados por su conducta y sus decisiones. En *Ad principem ineruditum* se ilustra cómo y por qué resulta difícil instruir al gobernante, y se demuestra cómo la enseñanza de la filosofía ayuda a conseguir sus cualidades ideales.

Además, parece haber una estrecha conexión entre el final del uno y el comienzo del otro. La mención de Dionisio II de Siracusa en las últimas lineas del *Maxime cum principibus* sirve para introducir el tema de la dificultad de educar al gobernante, que es el tema de fondo de *Ad principem ineruditum*. Allí se nos dice que Platón no pudo ya grabar en el alma de Dionisio sus enseñanzas filosóficas, porque lo encontró «lleno ya de borrones e incapaz de desprenderse de la tinta de la tiranía, sólidamente fijada e indeleble desde mucho tiempo atrás», añadiendo la conclusión «es preciso ser todavía puros para poder captar las palabras virtuosas». En el comienzo del segundo escrito se expresa ya claramente cómo «es difícil ser consejero de los gobernantes en lo que concierne al gobierno; odian aceptar que los gobierne la razón por miedo a que, haciéndolos esclavos del deber, disminuya los privilegios derivados de su autoridad». Sin duda este era uno de los temores de Dionisio. En uno y otro lugar, Plutarco ilustra sus afirmaciones con episodios de la vida de Platón.

De esta conexión parece deducirse que la materia de los dos escritos fue meditada al mismo tiempo, y de aquí parte la sospecha de que se trata de una única obra, que la tradición habría separado a causa de una nota marginal referida al contenido de la segunda parte, «a un gobernante falto de instrucción», introducida en algún momento como título de esta segunda parte [11].

---

[11] Harrison, «The Demise...», pág. 203, sugiere que el título se deba a algún catalogador posterior a Focio que tomó la tercera frase del fragmento

Efectivamente, ambos escritos contienen la defensa del pensamiento político y de la actividad pública del filósofo que, según la idea platónica, debe ser «consejero del que gobierna»[12]. En este sentido, compondrían una obra teórica dedicada a mostrar cómo la labor del filósofo puede ayudar a que triunfe en la sociedad la razón divina y resplandezca la luz de la justicia, el orden y la concordia.

Pero además Barigazzi ilumina esta hipótesis prestando atención al prefacio de *De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio (Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía)* (826A-C):

> Mientras yo mismo presentaba el discurso que os dirigí ayer, creía oir en realidad, no en un sueño, a la voz de la Ciencia Política decir: «ha sido forjado un dorado basamento para los sagrados cantos», y así os ha sido dirigido un discurso que exhorta e incita a la vida política. «Elevemos ya los muros», construyendo sobre la exhortación la enseñanza necesaria, y quien ha recibido la exhortación y el impulso para actuar en los asuntos públicos debe oír y recibir a continuación unos preceptos de gobierno, por los cuales podrá, en la medida que le es posible al hombre, ser útil al pueblo y al mismo tiempo disponer sus propios asuntos con seguridad y justa honorabilidad.

Plutarco había pronunciado, pues, un discurso *(diálexis)* de tema político y de carácter teórico, más concretamente una exhortación a la actividad política. Ahora se dispone a complementarlo con la enseñanza práctica, sugiriendo cómo se pueden obtener ventajas para la sociedad sin prescindir por ello de la propia seguridad y honorabilidad. Desde We-

---

(«por ello es difícil ser consejero de los gobernantes en lo que concierne al gobierno»), tal como se ha conservado, como el tema del tratado.

[12] *Mor.* 997D.

gehaupt[13] se tiende a identificar este primer discurso con un *Protréptico dirigido a un joven rico* citado en el Catálogo de Lamprias, y se pone en conexión con las palabras de Plutarco a su amigo Menémaco en el proemio de los *Praecepta gerendae reipublicae (Consejos políticos),* donde aparece la misma contraposición entre teoría y práctica (798A-B):

> Si es acertado aplicar en algún caso, Menémaco, aquello de «ninguno entre los aqueos criticará tus palabras, ni hablará en contra, pero no has llegado al final de tu discurso» es referido a los filósofos que se dedican a exhortar sin enseñar ni proponer nada, pues son iguales a los que despabilan las lámparas pero no les ponen aceite. Así pues, viendo que has sido inducido por la razón (hypó toû lógou) a la política y que quieres, en forma digna de tu noble origen, «ser decidor de discursos y realizador de proezas» en tu patria, y puesto que no tienes tiempo para observar en pleno día la vida de un filósofo en los asuntos públicos y las lides políticas, para así convertirte en espectador de ejemplos llevados a su término por la acción, no por la palabra, y puesto que pides recibir consejos políticos, pienso que de ningún modo tengo derecho a negarme...

Plutarco no quiere ser uno de esos filósofos que se dedican «a exhortar sin enseñar». Una vez que ya ha fructificado en Menémaco la exhortación a intervenir en la política, ahora es necesario que reciba unos preceptos que le ayuden a actuar. Según la interpretación de Wegehaupt, Menémaco sería ese joven adinerado al que se dirigiría el protréptico mencionado en el Catálogo de Lamprias. Pero esta interpretación parte de un error: entender *hypò toû lógou* como «por el discurso» (naturalmente referido a dicho protréptico)

[13] H. Wegehaupt, *Berl. Philol. Woch.* 33 (1916), 1316 s.

cuando significa «por la razón». Aquí no se hace referencia a ningún protréptico específico, sino a una exhortación previa, opuesta al tratamiento práctico que Plutarco se dispone a desarrollar.

De otro lado, nada nos indica que el contenido de dicho protréptico fuera político, ni hay razones para pensar que Menémaco fuera joven, sino más bien lo contrario. Si lo hubiera sido, habría tenido tiempo para dedicarse a obtener una formación adecuada. El prefacio al *De unius in republica* habla expresamente de «el discurso que os dirigí», no dice que fuera dirigido a un joven rico, ni a Menémaco, ni a una sola persona.

La identificación de la *diálexis* mencionada en *De unius in republica* con el *Protréptico a un joven rico* se revela, por todo ello, inviable. Buscando un discurso que claramente exhorte a la actividad política, y por supuesto admitiendo la autenticidad de *De unius in republica*, la solución más fácil y verosímil es encontrarlo en el escrito que demuestra la necesidad de que el filósofo instruya a los gobernantes, es decir, en *Maxime cum principibus* junto con *Ad principem ineruditum*. En tal caso, el singular *diálexis* puede ser un indicio para juzgar que los dos escritos componían una única obra [14].

De hecho no es extraño que ambos hayan sido vistos como complementarios en época moderna, cuando renace la preocupación por la educación de los príncipes entre los intelectuales, y así hayan sido traducidos, comentados y re-

---

[14] Lo único que en mi opinión obstaculiza la unión de ambos es la presencia del singular *oíei* «imaginas» en el primero (779b) frente al plural *oíesthe* «imaginad» en el segundo (781c), como también ha notado Zecchini, «Plutarch political theorist...». Bien es verdad que la construcción en que aparece la primera forma verbal es lo suficientemente problemática como para permitir pensar en un error textual.

sumidos conjuntamente en varios países europeos entre los siglos XVI-XVIII. Entre otros Erasmo de Rotterdam, autor de una *Institutio principis christiani* dirigida a Carlos V, los tradujo al latín pocos años después de la edición aldina de 1509.

Algunas secciones de nuestro escrito aparecen recogido en Estobeo[15], lo que ayuda a decidir sobre algunos pasajes problemáticos. Sin embargo, Estobeo presenta lecturas unas veces mejores y otras veces peores que los códices de Plutarco, lo que indica ya ciertas vicisitudes del texto antes del siglo IV. Los manuscritos de la obra parecen remontarse a un ejemplar deteriorado, como en el caso anterior, siendo los mejores de ellos los tres allí mencionados[16]. Las ediciones y traducciones modernas son también las mismas mencionadas en la *Introducción* a *Maxime cum principibus* desde Coray (París, 1824).

Como en el tratado anterior, nuestra traducción parte del texto de Cuvigny en Les Belles Lettres (París, 1984), salvo en 780F, donde preferimos la lectura σκῆπτρον de los códices frente a la corrección σκηπτρόν de Amyot.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones principales

A. CORAY, *Ploutárchou tá politiká toútesti: Perì toû hóti málista toîs hēgemósi deî tòn philósophon dialégesthai, Pròs hēgemóna apaídeuton, Ei presbytérōi politeutéon, Politikà parangélmata, Perì monarchías kaì dēmokratías kaì oligarchías,* París, 1824.

---

[15] IV 5, 97-100. Cf. FRERICHS, *Plutarchi libelli duo...*, págs. 14 s.

[16] Para la transmisión textual cf. FRERICHS, *ibid.* y CUVIGNY, *Plutarque...*, págs. 34 ss.

J. FRERICHS, J., *Plutarchi libelli duo politici*, Gotinga, 1924 (contiene *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* y *Ad principem ineruditum).*

H. N. FOWLER, *Plutarch's Moralia X*, Cambridge (Mass.), 1936.

K. HUBERT, M. POHLENZ, H. PREXLER, *Plutarchus, Moralia V, 1*, Leipzig, 1960.

M. CUVIGNY, *Plutarque, Œuvres morales XI, 1. Traités 49-51. Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands. À un chef mal éduqué. Si la politique est l'affaire des vieillards*, París, 1984.

PLUTARCO, *Consigli ai politici (Praecepta gerendae rei publicae, An seni res publica gerenda sit, Maxime cum principibus philosopho esse disserendum, Ad principem ineruditum, De unius in re publica dominatione, populari statu, paucorum imperio,* Introduzione, traduzione e note di G. Giardini. Testo greco a fronte. Milán, 1995.

Estudios sobre el tratado

A. BARIGAZZI, «Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarcho II», *Prometheus* 8 (1982), 62-79.

J. DILLON, «The Social Role of the Philosopher in Athens in First and Secord Centuries CE», en *Sage and Emperor: Plutarch and Trajan (Chapel Hill, June 24 to 27, 2000)*, en www.classics.unc.edu/Plutarch

J. FRERICHS, *Plutarchi libelli duo politici*, Gotinga, 1929.

G. W. M. HARRISON, «The Demise of the Periclean Ideal (Plutarch, *Ad Principem ineruditum*)», en I. GALLO, B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarcheo (Certosa di Pontignano, giugno 1993)*, Nápoles, 1995, págs. 201-207.

J. P. HERSHBELL, «*Paideia* and *politeia* in Plutarch: the influence of Plato's *Republic* and *Laws*», en I. GALLO, B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarcheo (Certosa di Pontignano, giugno 1993)*, Nápoles, 1995, 209-225.

A. I. Osorio Vidaurre, «La relación del filósofo y el político en *Moralia* de Plutarco», en C. Schrader, V. Ramón, J. Vela (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco (Zaragoza, 20-22 de Junio de 1996)*, Zaragoza, 1997, págs. 357-363

G. Roskam, «A *paideia* for the ruler: Plutarch's Dream of a Collaboration between Philosopher and Emperor», en *Sage and Emperor: Plutarch and Trajan (Chapel Hill, June 24 to 27, 2000)*, en www.classics.unc.edu/Plutarch.

A. Squilloni, «L'ideale del buon governante nel penseiro politico di Plutarco», *Civ. Class. e Crist.* 10 (1989), 225-243.

A. Tirelli, «L'intelettuale e il potere: pedagogia e politica in Plutarco», en I. Gallo, B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarcheo (Certosa di Pontignano, giugno 1993)*, Nápoles, 1995, págs. 439-455.

G. Zecchini, «Plutarch political theorist and Trajan: Some reflections», en *Sage and Emperor: Plutarch and Trajan (Chapel Hill, June 24 to 27, 2000)*, en www.classics.unc.edu/Plutarch.

Helena Rodríguez Somolinos

A UN GOBERNANTE FALTO DE INSTRUCCIÓN

Los de Cirene pidieron a Platón que les dejara leyes es- 779D
critas y organizara su gobierno. Él rehusó, diciendo que era difícil legislar para los cireneos estando su ciudad en tan próspera situación[1]: «nada es, pues, tan arrogante», tan arisco e ingobernable «por naturaleza como un hombre» que aparentemente tiene la prosperidad a su alcance[2]. Por ello es difícil ser consejero de los gobernantes en lo que concierne
al gobierno; odian aceptar que los gobierne la razón por E
miedo a que, haciéndolos esclavos del deber, disminuya los privilegios derivados de su autoridad. No conocen la historia de Teopompo, el rey de los espartanos que, tras asociar por primera vez a los reyes con los éforos, cuando le reprochó después su esposa que iba a dejarles a sus hijos un poder menor del que había recibido, respondió: «antes bien será mayor, en cuanto que será más seguro», pues suavizando lo que en él había de excesivo y absoluto, quedó libre al

[1] Anécdota relatada y comentada de forma similar en *Vida de Lúculo* II 5. Para ideas similares, v. *Mor.* 68D-E, Eliano, *Var. Hist.* XII 30. Dióg. Laerc., III 6 habla de un viaje de Platón a Cirene, pero no hay más fuentes sobre ello, lo que ha hecho dudar seriamente de que fuera real.

[2] Eurípides, fr. 788, 1 Nauck[2].

tiempo de la envidia y del peligro[3]. En verdad Teopompo, desviando hacia otros el inmenso caudal, por llamarlo así, de su autoridad, cuanto de ella dió a otros lo amputó de sí mismo, mientras que la razón que nace del saber filosófico, cuando se establece como asesor y guardián del gobernante, F como si de una buena forma física se tratara, libra a su autoridad de lo que puede ser inestable y deja sólo lo sano[4].

2. Sin embargo, faltos de sentido común, la mayoría de los reyes y gobernantes imitan a los malos escultores, que creen que los colosos parecerán enormes y grandiosos si los representan en posición de dar una gran zancada, con los 780A brazos extendidos y abriendo la boca[5]. Creen estos gobernantes, en efecto, que con voz grave, mirada fiera, maneras desagradables y una vida aislada, logran imitar la grandeza y solemnidad del mando, pero en nada se diferencian de las estatuas colosales que, con su heroico aspecto exterior, propio de dioses, por dentro están rellenas de tierra, piedra y

---

[3] Ya Aristót., *Polít.* 1313a 26, cuenta esta anécdota, que Plut. repite también en *Vida de Licurgo* VII 2-3, aunque en *Vida de Cleómenes* X 3 da otra explicación del origen de los éforos espartanos. Teopompo, primer rey espartano de nombre conocido, es mencionado por Tirteo, IV 1 Adrados como el dirigente de los espartanos en la Primera Guerra Mesenia (finales del siglo VIII a. C.) También Dión de Prusa, LVI 6 sitúa durante su reinado la creación del eforado, institución cuyo origen real es discutido.

[4] La *euexía* «buena forma física», «buen estado de salud» transitorio, es diferente de la *hygíeia* «salud» verdadera y permanente; Cf., por ejemplo, Aristót., *Tópicos* 137a 3 ss., y la obra de Galeno llamada *Perì euexías* (Gal., IV 750 ss. Kühn). Ya Hipócr., *Aforismos* I 3 desaconseja un buen estado físico llevado al extremo en los gimnastas, aforismo citado por Plut., *Mor.* 682E, 1090B, y evocado por Basilio de Cesarea, *A los jóvenes* IX 84-85, y Dión de Prusa, LXVII 18.

[5] Sobre los colosos v. el artículo de G. Roux, «Qu'est-ce qu'un *colossos?», Rev. des Ét. Anc.* 62 (1960), 5-40.

plomo. Unicamente en que, en las estatuas, este peso mantiene estable su posición vertical y los impide caer, mientras que los generales y mandatarios mal instruidos a menudo pierden el equilibrio a causa de la ignorancia que tienen dentro y se ven precipitados, pues al establecer su autoridad B
muy elevada sobre una base con cuyos ángulos no coincide, se balancean con ella. Como la regla que, siendo ella misma recta e indeformable, hace rectas las demás cosas igualándolas a ella mediante el ajuste y yuxtaposición a su propia forma, prácticamente del mismo modo el gobernante debe hacerse primero con el gobierno de sí mismo, enderezar después su alma y establecer su propio carácter, para así poder amoldar a sus súbditos a él[6]. Pues no es capaz de enderezar el que cae, ni de enseñar el ignorante, de imponer orden el que lo transgrede o disciplina el indisciplinado, ni de gobernar el que no se somete a un gobierno[7]. Sin embargo la ma- C
yoría, sin razón, cree que el primer privilegio de gobernar consiste en no ser gobernado, y así el rey de Persia consideraba a todos esclavos suyos excepto a su propia esposa, de la cual sin embargo más que de nadie debía ser dueño[8].

3. ¿Quién gobernará al que gobierna? La «ley que reina sobre todos, mortales e inmortales», como dijo Píndaro[9],

[6] Ideas similares en *Vida de Numa* XX 10-12.

[7] Desde el *Gorgias* de PLAT., diversos autores han planteado la cuestión de cómo se puede gobernar a los demás si uno no se domina a sí mismo. V. por ejemplo DIÓN DE PRUSA, LXII 1.

[8] El mismo tipo de relación entre el rey de Persia y su esposa se refleja en la *Vida de Artajerjes;* según Ctesias de Cnido (en FOCIO, *Bibliot.* 42b, 5-6), Darío II tenía en su esposa a su mejor consejera. Sin embargo ATENEO, XIII 556b dice que el rey persa trataba a la reina como *despótēs*.

[9] PÍND., *Fr.* 169A.

que no está escrita en el exterior en libros ni en tablas, sino que es una palabra con vida propia en su interior, que siempre vive con él, lo vigila y jamás deja a su alma desprovista de gobierno[10]. El rey de Persia tenía a uno de sus
D ayudas de cámara encargado de entrar al alba y decirle: «levanta, rey, y ocúpate de los asuntos de los que el gran Oromasda ha querido que tú te ocupes»[11]. Sin embargo, el soberano bien instruido y sensato tiene dentro de sí la voz que así le habla y le exhorta.

Polemón definía el amor como «un servicio de los dioses para el cuidado ⟨y conservación⟩ de los jóvenes»[12]. Con mayor razón se podría decir que los gobernantes sirven a la divinidad para el cuidado y conservación de los hombres, para que, de cuantas cosas bellas y buenas les conceden los dioses, repartan unas y preserven otras[13].

---

[10] Plutarco se refiere a la razón divina, identificada con la ley no escrita. En tiempos del imperio romano, en que el soberano absoluto está por encima de la ley escrita, sólo esta ley superior, que emana de la divinidad y se alcanza mediante el saber filosófico, permite garantizar la justicia. Plutarco se opone así a la supremacía que PLATÓN otorga a la ley escrita sobre cualquier gobernante (cf. *Leyes* 715c).

[11] El rey de Persia era representante de Ahura Mazda. Esta costumbre no aparece en ninguna otra fuente.

[12] Se trata de Polemón de Atenas, director de la Academia desde la muerte de Jenócrates (314/313 a. C), del cual fue fiel discípulo y seguidor hasta su muerte en 270. De él nos habla DIÓG. LAERC., IV 16-20, pero se conoce muy poco de su contribución a la filosofía. PLUT. expone esta idea suya también en *Vida de Rómulo* XXX 6 y *Vida de Alcibíades* IV 4. Sobre el tema v. R. FLACELIÈRE, *Rev. des Ét. Gr.* 61 (1948), 101 s.

[13] En *Mor.* 1030C, PLUT. dice que la divinidad ha organizado el mundo, el cielo y la tierra para la procreación y conservación de todo los seres que nacen. En fr. 28 SANDBACH dice que los gobernantes deben estar libres de corrupción y ambición para así poder servir de guías a los demás hombres, según la voluntad de los dioses.

¿Ves el cielo infinito en lo alto,
rodeando a la tierra con sus húmedos brazos?[14].

Él deja caer los principios de las semillas apropiadas, la tierra las hace germinar y crecer a unas con la ayuda de la lluvia, a otras con la de los vientos, a otras mediante el calor de los astros y la luna, y el sol a todas da belleza y con todas entremezcla el hechizo amoroso que nace de él[15]. Pero de tantos y tan grandes regalos y bienes con que los dioses nos complacen, no hay disfrute posible ni uso correcto sin ley, justicia y gobierno. La justicia es el objetivo de la ley, la ley la tarea del gobernante, y éste por su parte es imagen del dios que todo lo regula. Imagen que no necesita de un Fidias, un Policleto o un Mirón que la modele, sino que el propio soberano, acercándose a la imagen de la divinidad, crea la estatua más dulce de contemplar y la más digna de un dios. Del mismo modo en que la divinidad situó el sol y la luna en el cielo como hermosa imagen de sí misma, así el gobernante es en las ciudades representación y resplandor

(lines 2 and 12 carry margin letters E and F)

que, semejante a los dioses, mantiene la justicia[16],

es decir, con la razón divina en su mente, pero sin cetro, rayo o tridente, como algunos se hacen representar en estatuas y pinturas. Consiguen así por lo inalcanzable hacer odiosa su insensatez, pues la divinidad castiga a los que imitan sus

[14] EURÍPIDES, fr. 941, 1-2 NAUCK[2], versos repetidos en *Mor.* 601A, 919B y traducidos por CIC., *Sobre la nat. de los dioses* II 65. La idea de que la lluvia contiene los principios que fecundan la tierra procede quizá de Anaxágoras. Es recogida por ESQUILO, fr. 44 RADT, por otros fragmentos de EURÍPIDES (839, 898 NAUCK[2]) y por LUCR., *Sobre la nat.* I 250 ss.

[15] Una de las diversas imágenes tomadas de la naturaleza que emplea Plutarco es este escrito; cf. FUHRMAN, *Les images...*, págs. 77-84.

[16] *Odisea* XIX 109 ss.

781A truenos, rayos y fulminaciones, pero a los que ansían alcanzar su virtud y asemejarse a ella en su belleza y su amor a los hombres, a éstos gusta de engrandecerlos y compartir con ellos su equidad, su justicia, su verdad y su dulzura; no es más divino que esto el fuego, la luz o el recorrido del sol, ni los ortos y ocasos de los astros, ni su eternidad e inmortalidad. Pues la divinidad no es feliz por la duración de su existencia, sino por el imperio de su virtud. Lo primero es verdaderamente divino, pero también es bello estar sometido a su gobierno.

4. Anaxarco, para consolar a Alejandro por el asesinato
B de Clito, dijo que también la Justicia y el Derecho tienen su sede junto a Zeus, para que todo lo que haga un rey parezca legítimo y justo[17]. Falsa e inútilmente trataba de curar el arrepentimiento por sus crímenes alentándolo a repetirlos. Si es preciso conjeturar sobre esto, no es que Zeus tenga junto a su sede a la Justicia, sino que él mismo es la Justicia, el Derecho y la más antigua y perfecta de las leyes[18]. Así lo dicen y escriben los antiguos, y enseñan que ni siquiera Zeus es capaz de gobernar bien sin la Justicia: «hay una virgen»,

---

[17] Cf. *Vida de Alejandro* 52, 4-7. Se trata de Anaxarco de Abdera, del que nos habla Dióg. Laerc., IX 58-60, y aquí señalado como ejemplo de filósofo adulador. La idea de que la Justicia está sentada junto a Zeus es órfica, según Demóst., *Contra Aristogitón* I 11.

[18] En Hesíodo, *Teog.* 901 s., *Thémis*, que aquí traducimos como «el Derecho», es la esposa de Zeus y *Díkē*, «la justicia», su hija. Plutarco se adelanta a negar las palabras de Anaxarco, que recoge la antigua idea de que la Justicia y el Derecho se sientan junto a la máxima divinidad, Zeus. Esta representación es equivocada, porque el propio Zeus es la Justicia y el Derecho, y es él mismo «la más antigua y perfecta de las leyes». Sin embargo, pocas líneas más adelante aprovechará la descripción que Hesíodo hace de la Justicia, para explicar el respeto que se les debe a los reyes.

según Hesíodo[19], incorruptible, que convive con el respeto, la templanza y la sencillez; por eso llaman a los reyes «dignos de respeto», pues bien está que sean más respetados los que menos tienen que temer[20]. El soberano debe sentir más miedo de hacer el mal que de sufrirlo, pues lo primero es causa de lo segundo, y este miedo suyo es generoso y no exento de nobleza, el velar por que sus súbditos no sufran perjucio sin saberlo, C

como perros que en torno al rebaño hacen penosa guardia
en el aprisco, al oír alguna fiera de corazón violento[21]

no por ellos mismos, sino por aquellos a los que custodian. Epaminondas, una vez que los tebanos se dieron sin freno a la fiesta y a la bebida, hizo él solo la ronda de los arsenales y las fortificaciones, diciendo que se mantenía sobrio y en D vela para que los demás pudieran emborracharse y dormir[22]. También Catón en Útica ordenó mediante heraldo que hicieran regresar por mar a todos los que habían sobrevivido a la derrota, y tras embarcarlos y pedir por ellos a los dioses una buena travesía, volviendo a su casa se mató con su espada, enseñando así por qué cosas debe sentir miedo el que manda y qué cosas debe desdeñar[23]. Clearco el tirano del Ponto se

[19] HESÍODO, *Trab.* 256.

[20] Plutarco interpreta erróneamente el significado del adjetivo *aidoîos* cuando Homero y Hesíodo lo aplican a los reyes; no son «dignos de respeto» sino «venerables». Sobre ello ha habido diversas interpretaciones, cf. CUVIGNY, *Plutarque...*, pág. 131, nota 4. MUSONIO RUFO, pág. 35 Hense (= ESTOB., IV 7, 67) desarrolla un argumento similar sobre cómo el rey será digno de respeto si adquiere las virtudes que procura la filosofía.

[21] *Ilíada* X 183-184.

[22] También contado en *Mor.* 192e.

[23] Cf. *Vida de Catón el Joven* 65-68.

metía, como una serpiente, en un cofre para dormir[24], y Aristodemo de Argos en una cámara elevada con una trampilla como entrada, sobre la cual ponía la cama y dormía con su concubina. La madre de ésta quitaba la escalerilla de debajo,
E y al día siguiente volvía con ella y la ponía en su sitio[25]. ¡Imaginad cómo se le pondrían a éste los pelos de punta en el teatro, el palacio, el senado o el banquete, cuando había hecho de su propia alcoba una prisión! Lo que sucede en realidad es que los reyes temen por sus súbditos, mientras que los tiranos temen a sus súbditos. Así, al tiempo que aumentan su poder aumentan su miedo, pues si gobiernan a muchos tienen que temer de muchos.

5. No es verosímil ni apropiado que, como dicen algunos filósofos, la divinidad se encuentre asociada a una materia sujeta a todo tipo de afecciones y a cosas sometidas a in-
F numerables necesidades, azares y cambios[26]. Por el contra-

---

[24] Otras fuentes nos hablan de Clearco, tirano de Heraclea Póntica (IV a. C.): Isócr., *Cartas* VII 12-13; Diod. Síc., XV 81, 5 y XVI 36, 3; Ateneo, 85b; Justino, *Epítome de las «Historias Filípicas» de Pompeyo. Trogo* XVI 4-5. Finalmente murió asesinado.

[25] Plutarco confunde el nombre del tirano, ya que no hay ningún Aristodemo de Argos, mientras que en *Vida de Arato* XXVI 1-3, cuenta lo mismo del tirano Aristipo de Argos. Aristipo fue muerto en la acrópolis de Micenas el 235 a. C., en combate contra Arato.

[26] Los filósofos aludidos son los estoicos, para quienes la divinidad, siendo *lógos*, está eternamente unida a la materia y es al mismo tiempo espíritu y fuego, el fuego divino, ser inteligente que da forma a todo penetrando todo y haciendo todo divino. Una crítica similar encontramos en *Mor.* 426B; cf. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme* págs. 86 s. y además de este libro, para las contradictorias relaciones intelectuales de Plutarco con los estoicos en general, Russell, *Plutarch*, págs. 68 ss., J. P. Hershbell, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II, 36, 5, Berlín, 1992, págs. 3336-52 y los trabajos recogidos en I. Gallo (ed.), *Aspetti dello stoicismo e dell' epicureismo in Plutarco. Atti*

rio el ser divino, en algún lugar en lo alto, junto a la naturaleza que siempre conforme a los mismos principios es eternamente igual, está asentado en sagrados pedestales y, según dice Platón[27], «llega hasta su objetivo en línea recta siguiendo el recorrido que marca su naturaleza». Al igual que en el cielo el sol, su hermosa representación, parece su imagen reflejada en un espejo a los que son capaces de verlo en él, así dispuso en las ciudades el resplandor de la recta justicia, como imagen de la razón que hay en él, imagen que los felices y sabios por la filosofía copian para conformarse 782A
a sí mismos según el más bello de los modelos[28]. Y no otra cosa crea tal disposición, sino la razón que deriva de la filosofía. No nos suceda lo que a Alejandro, que al ver en Corinto a Diógenes sintió, por su buen natural, simpatía y admiración por la nobleza y grandeza de aquel hombre y dijo: «si yo no fuera Alejandro, sería Diógenes»[29]; casi diría que se sentía agobiado por su buena fortuna, su gloria y su poder, que le impedían alcanzar la virtud y disponer de tiem-

---

del II Convengno di Studi su Plutarco (Ferrara, 2-3 Aprile 1987), Ferrara, 1988.

[27] *Leyes* 716a, citado también por Plut., *Mor.* 601B. La expresión «que siempre conforme a los mismos principios es eternamente igual» procede de Plat., *Fedón* 78c.

[28] El «resplandor de la recta justicia» es el gobernante filósofo. Los «felices y sabios» no son los filósofos sino los gobernantes que gracias a la filosofía se esfuerzan por imitar la imagen de la justicia divina; cf. *Mor.* 780, donde Plutarco dice que el gobernante «es imagen del dios que todo lo regula». Para la interpretación de este complejo párrafo, cf. Barigazzi, «Note critiche... II», págs. 64 ss., Cuvigny, *Plutarque...*, pág. 132, nota 3.

[29] Esta famosa anécdota se repite en *Mor.* 605e, así como en *Mor.* 331F, perteneciente a *Sobre la fortuna y virtud de Alejandro*, donde Plutarco interpreta que Alejandro quiere decir que practicaría la filosofía en sus discursos, como Diógenes, si no la practicase ya en sus actos. En el mismo escrito (329A), Alejandro es llamado *philosophótatos*.

po, y envidiaba el viejo manto y el morral de Diógenes, B porque con ellos era invencible e incorruptible, no como él con sus armas, sus caballos y sus lanzas[30]. De hecho le hubiera sido posible, mediante la filosofía, adquirir el talante de Diógenes y seguir siendo Alejandro por la suerte. Y aun llegar a ser más Diógenes precisamente por ser Alejandro, puesto que, frente a las tempestades y agitaciones que acarrea un destino afortunado, necesitaba un abundante lastre y un gran piloto.

6. En los débiles, los de baja condición y los simples particulares la estupidez, unida a la incapacidad, acaba por resultar inofensiva, como una visión que ⟨en⟩ los malos sue- C ños agita a un alma incapaz de rebelarse de acuerdo con sus deseos. Pero el poder, cuando se hace aliado de la maldad, aumenta ⟨el vigor⟩ de las pasiones[31]. Bien cierto es lo que dijo Dionisio, que cuando más disfrutaba del mando era cuando podía conseguir rápidamente lo que quería. Grande es el peligro cuando el que puede hacer lo que quiere, quiere lo que no debe.

Apenas la palabra fue dicha, fue cumplido el acto[32].

La maldad, en la rápida carrera que le facilita el poder, impulsa toda pasión, hace de la cólera crimen, del amor adulterio, de la avaricia confiscación. «Apenas la palabra fue dicha» y perece el que ofendió; una sospecha y está muerto el D acusado. Como dicen los físicos, el relámpago surge des-

[30] Las *sárissai,* típicas lanzas macedonias de gran longitud.

[31] Las dos primeras frases presentan numerosos problemas textuales, pero el sentido general es claro. Seguimos el texto e interpretación de Cuvigny, *Plutarque...*, págs. 45 y 133 nota 1.

[32] *Ilíada* XIX 242.

pués del trueno como la sangre después de la herida, pero aparece antes, porque el oído recibe el sonido, pero la visión sobreviene con la luz[33]. De igual modo entre los mandos los castigos se adelantan a las acusaciones y las condenas preceden a las pruebas.

Pues cede el corazón ya, no resiste más,
como por la sacudida el garfio del ancla[34]

a no ser que ⟨la⟩ razón haga peso para presionar y reprimir la autoridad, y el gobernante imite al sol, que cuando alcanza su punto más alto, al elevarse sobre las zonas septentrionales, tiene un movimiento mínimo, para hacer su recorrido más seguro mediante una mayor lentitud[35].

7. Porque no es posible ocultar los vicios cuando se está E
en el poder[36]. A los epilépticos, cuando se hallan en un lugar elevado y se mueven de donde están, los dominan un vértigo y una agitación que delatan su enfermedad; a los que carecen de educación y a los ignorantes la suerte, tras elevarlos un poco con algunas riquezas, fama o cargos, una vez que han llegado a las alturas, al punto los muestra cayendo. Más aún, del mismo modo que con las vasijas vacías no
puedes saber cuál está intacta y cuál deteriorada, pero cuan- F

[33] Teoría documentada en Aristót., *Meteorol.* 369a, 10-35.

[34] *Tragica adespota* 379 Kannicht-Snell, también citado en *Mor.* 446A.

[35] La mínima inclinación del sol se da en el solsticio; Plut. habla también de ello en *Mor.* 1028E.

[36] Esta idea está desarrollada en otros pasajes plutarqueos: *Mor.* 336A-B, 337C, 100A, 467B; *Vida de Lúculo* 25, 2; *Vida de Cicerón* LII 2, etc. Ideas similares en Dión de Prusa, 52, 3-4; Sén., *Sobre la clemencia* I 8, 1.

do las llenas es bien claro cuál deja escapar el líquido[37], así las almas corrompidas que no pueden contener su autoridad dejan escapar fuera sus pasiones, sus iras, sus jactancias y vulgaridades. Pero, ¿qué vamos a decir de esto, cuando los personajes ilustres y gloriosos se ven delatados por las más mínimas faltas? A Cimón se le acusó por el vino, a Escipión por dormir, y a Lúculo lo criticaron por el lujo de sus comidas[38].

---

[37] Dión de Prusa, LXV 9 compara a los hombres indignos de los favores de la fortuna con vasijas en mal estado.

[38] Cf. *Vida de Cimón* 4, 4; *Vida de Lúculo* 40-41; *Mor.* 800D. Sobre este final, cf. Introducción.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL